الفتوحات المكية

الباب الثاني و السبعون و مائة
في معرفة مقام التوحيد

AL-FUTÛḤÂT AL-MAKKIYYAH

CHAPITRE 172
SUR LA CONNAISSANCE
DU *MAQÂM* DU *TAWḤÎD* [1]

دمية في القلب قد نصبت
ما لها روح و لا جسد
كتبت فيه عقيدتها
بمداد كله جسد
أحد ما مثله أحد
بجمال النعت منفرد
مصدر الأكوان حضرته
و هو لا شفع و لا عدد
الذي قام الوجود به
أمرنا عليه ينعقد
و أنا العبد الفقير به
و هو المحسان و الصمد

Une image (dumyah) [2] s'est dressée dans le cœur.
Elle n'a ni esprit ni corps (jasad).
La profession de foi qu'elle exige y fut inscrite
avec une encre entièrement de safran (jasad) [3].
"Un" auquel aucun "Un" ne ressemble,
Esseulé dans la plus belle nature !
Sa dignité est l'origine des êtres,
et Il n'est ni "pair", ni (autre) "nombre" [4].
Sur Lui repose (toute) l'Existence,
et notre condition est liée à Lui !
Moi, je suis le serviteur, le pauvre par Lui.
Lui, Il est le Bienfaiteur, le Subsistant par Soi.

1. En relation directe avec les deux articles précédents, nous poursuivons la publication de travaux inédits de Michel Vâlsan, inaugurée dès le premier numéro de *Science sacrée*. Le texte est établi à partir d'une traduction dactylographiée, suivie des notes correspondantes, comportant des modifications et ajouts de la main même du traducteur. Divers duplicata de ce travail ont circulé, de manière privée ; ils sont dépourvus de ces additions, et les diverses versions faites à partir d'eux sont plus ou moins fautives. Enfin, nous avons nous-même apporté quelques rares retouches de détails (Note de la Direction).

2. Le terme *dumyah*, qui signifie "image", surtout au sens laudatif, et "idole", présente une amphibologie : par sa racine, il se rapporte au "sang" (*dam*), ce qui fait dans ce vers une relation avec le "cœur".

3. Autre amphibologie, *jasad* signifiant à la fois "corps" et "safran". Le safran sert quelquefois à faire une encre avec laquelle on écrit des formules magiques, surtout médicales.

4. L'Un n'est pas un "nombre", mais le principe des Nombres. Deux autres Noms d'Allâh, se rapportant au symbolisme numéral, sont des épithètes de l'Imparité divine : *al-Witr*, "l'Impair", et *al-Fard*, "le Singulier". Il en sera question dans les paragraphes de ce chapitre.

Étonnez-vous donc de cette Sagesse existenciée !
Par le Miséricordieux, quelles merveilles les êtres en découvrirent !

فــاعجبــوا من حكمة وجدت
نعم و الرحمن ما وجدوا

Une Sagesse qui renferme des sagesses
dont s'emparent les jaloux quand ils sont animés de zèle.

حكمـــة تحــوى على حكـــم
نالها الحساد إذ حسدوا

Un Sans-Fin indique un Sans-Commencement,
Un Sans-Commencement que prolonge un Sans-fin [5].

أبــد يعنـــــو إلـــى أزل
أزل يمــده الأبـــــد

Tout ce qui court vers un terme,
est un voyageur sur une route sans terme.

كـــل مـــن يجـــري إلى أمـــد
سيرى و ما لـــه أمـــد

Telle est la doctrine de l'Unicité, regardez :
1x1=1, un Unique multiplié par un Unique reste Un.

هكــــذا التوحيـــد فـــاعتبروا
واحد في واحد أحـــد

Sache que le *Tawḥîd* [6] est l'activité (*al-ta'ammul*) par laquelle se réalise dans l'âme de l'homme, ou du chercheur, la Science qu'Allâh, l'Existenciateur de son être, est Unique (*Wâḥîd*) et sans associé dans sa Divinité (*Ulûhiyyah*) [7].

La *Waḥdah*, l'Unité pure, est qualité du Vrai (*ṣifat al-Ḥaqq*). Les Noms divins qui en dérivent sont *al-Aḥad*, l'Un, et *al-Wâḥid*, l'Unique.

Quant à la *Waḥdâniyyah*, l'Unicité, elle est la

اعلم أن التوحيد التعمل في حصول العلم في نفس الإنسان أو الطالب بأن الله الذي أوجده واحد لا شريك له في ألوهيته و الوحدة صفة الحق و الاسم منه الأحد و الواحد و أما الوحدانية

5. *Al-Azal* et *al-Abad* sont respectivement le "Sans-Commencement" et le "Sans-Fin de l'Éternité".

6. Le mot *Tawḥîd* est morphologiquement un nom d'action du verbe *waḥḥada* qui signifie littéralement "unifier", et qui est entendu théologiquement dans le sens de "témoigner de l'Unité divine". Ce terme *al-Tawḥîd* désigne couramment "la doctrine de l'Unité". Dans notre texte, il est quelquefois pris comme équivalent des termes "Unité" ou "Unicité", et on le trouve même pour désigner une sorte de personnification du Principe unique.

7. Il faut retenir cette définition qui exclut que le chercheur "réalise" l'Unité ou l'Unicité en elle-même : il réalise seulement en lui-même la Science (*al-'Ilm*) qu'Allâh est Unique ; mais, comme on le verra plus loin, cette Science vient d'une illumination et d'un dévoilement de l'Unité universelle dans l'âme et dans toutes choses.

فقيام الوحدة بالواحد من حيث أنها لا تعقل إلا بقيامها بالواحد و إن كانت نسبة و هي نسبة تنـــزيه فهذا معنى التوحيد كالتجريد و التفريد و هو التعمل في حصول الإنفراد الذي إذا نسب إلى الموصوف به سمي الموصوف به فردا أو منفردا أو متفردا إذا سمي به فالتوحيد نسبة فعل من الموحد يحصل في نفس العالم به أن الله واحد قال تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ و قد وجد الصلاح و هو بقاء العالم و وجوده فدل على أن الموجد له لو لم يكن واحدا ما صح وجود العالم هذا دليل الحق فيه على أحديته و طابق الدليل العقلي في ذلك و لو كان غير هذا من الأدلة أدل منه عليه لعدل إليه وجاء به و ما عرفنا بهذا و لا بالطريق إليه في الدلالة عليه و قد تكلف قوم الدلالة عليه بطريق آخر و قدحوا في هذه الدلالة فجمعوا بين الجهل فيما نصبه الحق دليلا على أحديته و بين سوء الأدب فأما جهلهم

stase de la *Waḥdah* par le *Wâḥid*. Elle ne peut être comprise que de cette façon, bien qu'elle ne soit ainsi qu'un "pur rapport" (*nisbah*, c'est-à-dire une pure entité conceptuelle), plus précisément un "rapport de transcendance" (*nisbah tanzîh*).

L'idée verbale du *Tawḥîd* est analogue à celle du mot *tajrîd*, "simplification" ou "dépouillement", et à celle de *tafrîd*, "singularisation" ou activité par laquelle se réalise l'isolement (*al-infirâd*), état qui attire pour celui qui s'en qualifie les épithètes de *fard*, "singulier" ou "solitaire", de *munfarid*, "esseulé" ou "isolé", et de *mutafarrid*, "singularisé". La notion de *Tawḥîd* se réfère à l'activité d'un *muwaḥḥid*, "attestateur de l'Unité" (littéralement "unifiant"), qui réalise dans son âme la Science qu'Allâh est Unique (*Wâḥid*).

Allâh a dit : ﴿ Si en ces deux (le Ciel et la Terre), il y avait d'autres divinités qu'Allâh, tous les deux seraient désordonnés ﴾ [8]. Or, en fait, existent le bon ordre cosmique et la persistance du monde. Il en résulte que l'Existenciateur est Unique. Ceci est la preuve donnée par Dieu Lui-Même au sujet de Son Unité, en accord avec la preuve rationnelle. S'il y avait une autre preuve de l'Unité divine plus probante que celle-ci, Dieu y aurait recouru et l'aurait formulée ; mais Il ne nous a pas instruit qu'il y en ait une autre ou une autre voie de preuve que celle-ci. Certains se sont efforcés de démontrer l'Unité de Dieu par une autre méthode, en contestant la valeur de celle-ci, et, ainsi, ils ont cumulé deux fautes : l'ignorance au sujet de ce qu'Allâh a déclaré Lui-Même comme preuve de son Unité, et l'inconvenance majeure (à l'égard de l'autorité divine). Pour ce qui est de leur inconscience,

8. *Coran*, 21, 22.

elle consiste dans le fait qu'il n'ont pas reconnu que le siège de la preuve du *Tawḥîd* divin se trouve dans le verset précité, et allèrent jusqu'à en contester la valeur ; et pour ce qui est de leur inconvenance grave, elle éclate dans leur écart présomptueux avec des considérations de discrétions qui discréditent (l'autorité divine) lorqu'ils érigèrent leur opinion au sujet de l'Unité divine comme plus probante que la preuve de Dieu Lui-Même. Mais n'ont employé cette méthode que les théologiens récents, spéculateurs rationalistes en cette matière. Quant aux prédécesseurs comme Abû Hâmid [9], l'Imâm al-Haramayn [10], Abû Ishâq al-Isfarâynî [11] et le Cheikh Abû-l-Hassan, ils ne se sont pas détachés de cette preuve, en mettant en évidence sa justesse, en tout respect avec Allâh et en pleine conscience de la vertu probante du verset respectif.

Sache que la démonstration de l'Unicité d'Allâh (*Tawḥîd Allâh*) en tant que “dieu” (*ilâh*) [12] est une branche de la démonstration de l'“existence” (*wujûd*) d'Allâh. Mais nous sommes ici au chapitre de l'Unicité et nous n'avons pas à traiter de la question de l'existence ; du reste l'existence d'Allâh est reconnue par celui qui conteste Son Unicité, et, de toute façon, cette “existence” est saisie par la nécessité rationnelle, du fait qu'on conçoit qu'une “action déterminante” (*tarjîḥ*) doit s'exercer sur l'être possible (*al-mumkin*)

فكونهم ما عرفوا موضع الدلالة على توحيده في هذه الآية حتى قدحوا فيه و أما سوء الأدب فمعارضتهم بما دخلوا فيها بالأمور القادحة فجعلوا نظرهم في توحيده أتم في الدلالة مما دل به الحق على أحديته و ما ذهب إلى هذا إلا المتأخرون من المتكلمين الناظرين في هذا الشأن و أما المتقدمون كأبي حامد و إمام الحرمين و أبي إسحاق الإسفرايني و الشيخ أبي الحسن فما عرجوا عن هذه الدلالة وسعوا في تقريرها و أبانوا عن استقامتها أدبا مع الله تعالى و علما بموضع الدلالة منهاواعلم أن الكلام في توحيد الله من كونه إلها فرع عن إثبات وجوده و هذا باب التوحيد فلا حاجة لنا في إثبات الوجود فإنه ثابت عند الذي نازعنا في توحيده و أما إثبات وجوده فمدرك بضرورة العقل لوجود ترجيح الممكن بأحد

9. Al-Ghazâlî, mort en 505 H. = 1111.
10. Mort en 478 H. = 1053.
11. Mort en 418 H. = 1027.
12. L'idée de *Tawḥîd* peut se rapporter soit à la *Ulûhiyyah*, la Divinité de l'Être Suprême, et ainsi elle désigne l'Unité de Dieu (d'où les expressions de *Tawḥîd al-Ulûhiyyah* ou *Tawḥîd Allâh*), soit à la *Ḏât*, l'Essence pure, et alors elle désigne l'Unité de l'Essence (*Tawḥîd al-Ḏât* ou *Aḥadiyyah al-Ḏât*). La *Ulûhiyyah* est le Degré divin (*al-Martabah*), une sorte d'hypostase de la *Ḏât*. La Réalité d'Allâh inclut l'une et l'autre. Il sera question plus loin de l'Unité de l'Essence.

الحكمين و لنا في توحيده طريقان الطريق الواحدة أن يقال للمشرك قد اجتمعنا في العلم بأن ثم مخصصا و قد ثبت عينه و أقل ما يكون واحدا فمن زاد على الواحد فليدل عليه فعليك بالدليل على ثبوت الزائد الذي جعلته شريكا فليكن الخصم هو الذي يتكلف إثبات ذلك و الطريقة الأخرى قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ هذه مقدمة و المقدمة الأخرى السماء و الأرض و أعني بهما كل ما سوى الله ما فسدتا و هذه هي المقدمة الأخرى و الجامع بين المقدمتين و هو الرابط الفساد فأنتجنا أحدية المخصص و هي المطلوب و إنما قلنا ذلك لأنه لو كان ثم إله زئد على الواحد لم يخل هذا الزائد إما أن يتفقا في الإرادة أو يختلفا و لو اتفقا فليس بمحال أن يفرض الخلاف لننظر من تنفذ إرادته منهما فإن اختلفا

dans l'un des deux sens qu'il comporte (*bi aḥad al-hukmayn*) (à savoir qu'il peut être existencié ou non, et par conséquent qu'il y a un Déterminant spécificateur).

Pour étayer l'Unicité divine, nous avons deux méthodes :

1) – L'une est de dire au polythéiste (*al-mušrik*) : « Nous sommes d'accord pour reconnaître dans la science qu'il y a un Spécificateur (*Muẖaṣṣiṣ*) [13] ; la réalité de celui-ci est ainsi reconnue entre nous. Or, le minimum d'existence possible, c'est d'être un. Celui qui déclare qu'il y a plus d'un doit faire la preuve de sa prétention : il t'incombe donc de prouver ce qui vient en plus et ce que tu considères comme "associé" (à l'Un) ». Ainsi, c'est au contradicteur de faire la preuve.

2) – L'autre voie est indiquée par la Parole divine : ﴾ Si en ces deux (le Ciel et la Terre), il y avait d'autres divinités qu'Allâh, tous les deux seraient désordonnés ﴿ . Ceci est une prémisse.

La deuxième prémisse est : « Le Ciel et la Terre – et par ces deux, je désigne tout ce qui est autre qu'Allâh – ne sont pas désordonnés ». Le moyen terme qui relie les deux prémisses est l'idée de "désordre".

Par cela, nous concluons à l'Unicité du Spécificateur. C'est ce qui était à démontrer.

Nous venons de parler ainsi pour la raison suivante : s'il y avait un dieu en plus, ou bien les deux s'accorderaient en volonté, ou bien ils seraient en désaccord. S'ils sont en accord, il est permis de

13. Le *taẖṣîṣ* (ou l'*iẖtiṣâṣ*) est l'acte propre de l'attribut de Volonté divine (*al-Irâdah*). Le *Muẖaṣṣiṣ* est Dieu en tant que Voulant l' existenciation de l'être possible.

considérer par hypothèse une divergence (initiale), afin de voir la volonté duquel des deux s'impose (finalement). S'ils sont en divergence, réelle ou hypothétique, de trois choses l'une : ou l'autorité des deux volontés s'impose concurremment à l'être possible, et cela est inconcevable, car l'être possible ne reçoit pas (simultanément) les contraires (*al-ḍiddayn*) ; ou l'autorité d'aucune des deux volontés ne s'impose ; ou enfin l'autorité d'une seule s'impose. Si aucune des deux volontés n'a l'autorité, aucun n'est "dieu" ; mais l'action déterminante (*al-tarjîḥ*) se produit en fait (car il y a des "choses existantes" qui proviennent d'"êtres possibles") ; par conséquent, nécessairement, la volonté de l'un des deux a dû s'imposer, alors que celle de l'autre est restée inopérante, et cette incapacité opérative n'est pas propriété d'un "dieu", le "dieu" étant celui dont la volonté s'impose inéluctablement : tel est Allâh, l'Unique, qui n' a pas d'associé.

C'est de la même façon qu'a raisonné Abraham – sur lui le salut ! – à propos des "déclins" (des astres qu'il avait considéré successivement comme étant chacun "son Seigneur") [14]. Son jugement lui a conféré que le "déclin" est contraire à la préservation du monde, et que le dieu ne peut être sujet au "déclin", ou encore que le "déclin" est une chose adventice qui arrive à celui qui décline après un état dans lequel le "déclin" ne l'avait pas encore affecté. Mais le dieu n'est pas sujet à des événements contingents, ceci pour d'autres raisons faciles à concevoir, alors que les lumières (astrales) considérées par Abraham étaient affectées par le déclin. Par conséquent aucune de celles-ci n'était "dieu". Cette façon de juger est la

حقيقة أو فرضا في الإرادة فلا يخلو إما أن ينفذ في الممكن حكم إرادتهما معا و هو محال لأن الممكن لا يقبل الضدين و إما أن لا ينفذ او إما أن ينفذ حكم إرادة أحدهما دون الآخر فإن لم ينفذ حكم إرادتهما فليس واحد منهما بإله و قد وقع الترجيح فلا بد أن يكون أحدهما نافذ الإرادة و قصر الآخر عن تنفيذ إرادته فحصل العجز و الإله ليس بعاجز فالإله من نفذت إرادته و هو الله الواحد لا شريك له و هكذا استدل الخليل عليه السلام في الأفول فأعطاه النظر أن الأفول يناقض حفظ العالم فالإله لا يتصف بالأفول أو الأفول حادث لطروه على الآفل بعد أن لم يكن آفل لا و الإله لا يكون محلا للحوادث لبراهين أخر قريبة المأخذ و هذه الأنوار قد قبلت الأفول فليس واحد منها بإله و هذه بعينها

14. *Cf. Coran*, 6, 76-78.

طريقة قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ و كل دليل لا يرجع إلى هذا المعنى فلا يكون دليلا ثم قال الله تعالى في قصة إبراهيم هذه ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ و لم يكن له غير هذا فقوله حجتنا أي مثل حجتنا التي نصبناها دليلا على توحيدنا وهي قولنا ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ و هذه الأدلة و أمثالها إنما المطلوب بها توحيد الله أي ما ثم إله آخر زائد على هذا الواحد و أما أحدية الذات في نفسها فلا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها لأنها لا تشبه شيئا من العالم و لا يشبهها شيء فلا يتعرض العاقل إلى الكلام في ذاته إلا بخبر من عنده ومع إتيان الخبر فإنا نجهل نسبة ذلك الحكم إليه لجهلنا به بل نؤمن به على ما قاله و على ما يعلمه فإن الدليل ما يقوم إلا على نفي التشبيه شرعا و عقلا فهذه طريقة

15. *Coran*, 6, 83.

même que celle énoncée dans le verset : ﴿ Si en ces deux (le Ciel et la Terre), il y avait d'autres divinités qu'Allâh, tous les deux seraient désordonnés ﴾. Toute preuve (à l'égard de l'Unicité divine) qui ne se ramène pas finalement à l'idée de ce verset n'est pas une preuve véritable. D'ailleurs Allâh – qu'Il soit exalté ! – a conclu dans l'histoire d'Abraham ainsi : ﴿ Ceci est Notre preuve que Nous avons donnée à Abraham ﴾ [15] et cette "preuve" est celle dont nous venons de parler ; les Paroles : ﴿ Notre preuve ﴾ signifient « comme Notre preuve » que Nous avons posée au sujet de Notre Unité dans le verset ﴿ Si en ces deux (le Ciel et la Terre), il y avait d'autres divinités qu'Allâh, tous les deux seraient désordonnés ﴾. Par ces "preuves", et par d'autres qui leur ressemblent, on démontre l'Unicité d'Allâh (*Tawḥîd Allâh*), c'est à dire qu'il n'y a pas d'autre dieu en plus de l'Unique.

Quant à l'Unité de l'Essence (*Aḥadiyyah al-Ḏât*) en Elle-Même [16], on ne connaît pas de quiddité à l'Essence pour qu'on puisse la juger, car l'Essence ne ressemble à rien du monde, et rien ne Lui ressemble. L'homme intelligent ne s'autorise pas à parler au sujet de l'Essence de Dieu, si ce n'est d'après les instructions (*ḫabar*) venant de Dieu, et bien que nous ayons de telles instructions, nous ignorons le "rapport" (*nisbah*) de ce qu'on Lui assigne ainsi, du fait que nous L'ignorons Lui-Même ; mais nous croyons en Lui selon ce qu'Il a dit et selon ce qu'Il sait, Lui, car la preuve (à Son sujet) ne se présente que comme "négation de la similitude" (*nafy al-tašbîh*), tant dans les données de la Loi que selon la raison. Ceci est une voie d'accès immédiat sur laquelle

16. Autre idée que celle de l'Unité de Dieu ; *cf.* note 13.

marchent en fait la plupart des savants spéculatifs. Mais quant au ***muwaḥḥid*****,** "celui qui témoigne de l'Unité" selon la lumière de la Foi (*nûr al-Imân*) en plus de la lumière de l'intelligence (*nûr al-'aql*) – cette lumière de la Foi étant celle qui confère la félicité et qui ne résulte aucunement d'une preuve rationnelle mais d'une grâce divine – son support est la véridicité de l'Instructeur (*al-Muḫbir*) dans ce qu'Il a enseigné à Son propre sujet spécialement ; le support de la Foi n'est pas plus que cela. S'il y a dévoilement (*kašf*) au sujet du support même de l'enseignement donné (*ḫabar*), cela est dû à la vertu d'une autre lumière, non pas à celle de la foi, bien que celle-ci ne s'en sépare pas ; cette autre lumière est celle qui dévoile à l'être l'unité de soi-même (*aḥadiyyah nafsi-hi*), cette unité que possède tout existant et par laquelle tout existant se distingue de ce qui est autre que lui. A ce propos, il est indifférent que subsiste ou non une "qualité" (*ṣifah*) que l'être aurait en commun avec d'autres êtres, car, en tout cas, un être a une unité qui lui est propre et par laquelle il se distingue des autres êtres. Lorsque cette lumière dévoile au serviteur l'unité des choses existantes, celui-ci sait résolument par elle qu'Allâh – qu'il soit exalté ! – a une Unité qui Lui est propre [17]. Il es t possible que cette Unité soit Son propre Être (*'Aynu-Hu*), et il est alors l'Un de l'Essence (*Aḥadiyyu al-Ḏât*), l'Un du Degré divin (*Aḥadiyyu al-Martabah*), le "Degré divin" étant identique à l'Essence (*'Aynu-Hâ*), et il est possible aussi que cette Unité soit l'Unité du Degré divin

قريبة عليها أكثر علماء النظر و أما الموحد بنور الإيمان الزائد على نور العقل و هو الذي يعطي السعادة و هو نور لا يحصل عن دليل أصلا و إنما يكون عن عناية إلهية بمن وجد عنده و متعلقه صدق المخبر فيما أخبر به عن نفسه خاصة ليس متعلق الإيمان أكثر من هذا فإن كشف متعلق الخبر فبنور آخر ليس نور الإيمان لكن لا يفارقه نور الإيمان و ذلك النور هو الذي يكشف له عن أحدية نفسه و أحدية كل موجود التي بها يتميز عن غيره سواء كانت ثم صفة يقع فيها الاشتراك أو لا يكون لابد من أحدية تخصه يقع بها الامتياز له عن غيره فلما كشف للعبد هذا النور أحدية الموجودات علم قطعا بهذا النور أن الله تعالى له أحدية تخصه فإما أن تكون عينه فيكون أحدى الذات أحدى المرتبة و هي عينها و إما

17. On a donc ici une doctrine du Soi universel, à la fois Principe suprême et Principe de chacun des êtres. On remarquera encore que la réalisation correspondante est toujours appelée une "science", car il est dit que lors de ce dévoilement l'être "sait" qu'Allâh a une Unité.

أن يكون أحدية المرتبة فيوافق الكشف الدليل النظري و يعلم قطعا أن الذات على أحدية تخصها هي عينها و هذا معنى قول أبي العتاهية

و في كل شيء له آية ❁ تدل على أنه

و تلك الآية أحدية كل معلوم سواء كان كثيرا أو غير كثير فإن للكثرة أحدية الكثرة لا تكون لغيرها البتة و الأحدية صفة تنـــزيه على الحقيقة فلا تكون بجعل جاعل كما يراه بعض أصحابنا فمن قال إنه وحد الواحد و يريد به ما يزيد بالوحدة فليس بصحيح و إن أراد بقوله وحد الواحد و يعني به القائل الثاني فهذا يصح و إنما الواحد من حيث عينه هو واحد لنفسه

(*Aḥadiyyah al-Martabah*, au sujet de laquelle il y a des preuves spéculatives par différence avec l'Essence), et (dans ce cas), le dévoilement concorde avec la preuve spéculative : le serviteur sait ainsi (de toute façon) résolument que l'Essence possède une Unité qui Lui est propre et qui est identique à Elle [18]. Tel est le sens de la parole du poète Abû-l-'Atâhiyyah :

« Et en toute chose Il a un signe
attestant qu'Il est Unique ».

Le "signe" dont parle le poète est "l'unité propre à toute chose concevable" (*aḥadiyyah kulli ma'lûm*), et c'est égal que la "chose" soit constituée d'une "pluralité" (*kaṯrah*) ou non, car la pluralité a elle-même une unité d'ensemble qui n'appartient pas à ce qui est autre qu'elle.

L'Unité (*al-Aḥadiyyah*) est en réalité une qualité de transcendance (en Soi) (*ṣifah tanzîh*) ; elle n'existe pas par "l'acte d'un réalisateur" (*ja'al jâ'il*) [19], comme le considère un de nos compagnons. Celui qui dit "avoir unifié l'Unique" (*waḥḥada al-wâḥid*), s'il entend par cela (qu'il a effectué) l'Unité (*al-Waḥdah*) n'a pas raison ; mais si par "avoir unifié l'Unique" il entend l'autre acception (c'est-à-dire qu'il a pris conscience de la réalité de l'Unique), il a raison. L'Unique en tant que Tel, est Unique de Soi-Même. Les Hommes

18. Le Cheikh al-Akbar s'exprime dans cette phrase de façon "alternative" quant à l'identité propre de l'Unité suprême dévoilée, pour ne pas trancher lui-même l'indétermination dans laquelle est restée légalement (*šar'an*) la question de l'Unité de l'Essence : celle-ci reste dans sa doctrine même comme une "possibilité", alors que l'Unité de la Divinité est une certitude. Et comme cette Unité suprême dévoilée ne peut pas appartenir à l'Essence, de toute façon le connaissant *sait* que celle-ci possède cette Unité. On voit ainsi pourtant que ce qui peut être attribué à l'Essence en Elle-Même, c'est la Non-Dualité.

19. La curieuse opinion qu'écarte ici le Cheikh al-Akbar prenait probablement appui sur les énonciations apophatiques (*nafy al-tašbîh*) relatives à l'Essence, et devait considérer l'idée d'Unité comme une "détermination" incompatible comme telle avec la vérité de ces énonciations, et l'Unité ne pouvait être par conséquent qu'une simple "synthèse" ou un "acte synthétisant" sans correspondant réel proprement dit.

d'Allâh ont considéré que si le *Tawḥîd* est affirmé comme acte d'unification, cela constitue un pur *širk* ("association" ou "polythéisme"), car celui qui est de Soi-Même Unique n'est pas Unique par ton acte à Son sujet (*bi-iṯbati-ka iyyâ-Hu*). Ce n'est pas toi qui Le rend tel, mais Il est ainsi de Soi-Même ; tu as seulement compris qu'Il est Unique, sans que tu L'aies rendu Unique [20]. C'est pour cela qu'un de nos compagnons a dit :

« Tout homme qui L'a "unifié" est un apostat,
Car l'Unique ne saurait être "unifié" ».

En vérité, Il ne comporte pas l'Unification. S'Il la comportait, il y aurait dualité : son Unité (*Waḥdah*) en Lui-Même, et l'Unité que tu as affirmée (ou posée) par l'acte du ***muwaḥḥid***, l'"attestateur de l'Unité". Ainsi, l'Unique serait d'une part Unique par Soi-même, d'autre part Unique par l'acte d'un autre que Lui ; Il aurait alors deux unités (réelles) ce qui est contradictoire avec Sa Réalité d'Unique. Or, toute chose qui ne peut être affirmée que par ce qui la nie est dépourvue de tout caractère positif. En vérité, le *Tawḥîd* de notre part à Son égard est le silence (***sakût***) seul, tant extérieurement qu'intérieurement [21] ; dès que l'être parle, il existencie, et lorsqu'il existencie, il "associe". Le silence (***sukûn***) est qualité inexistencielle (*ṣifah 'adamiyyah*). Ainsi, c'est à l'Unique Lui-Même que

فأهل طريق الله رأوا أن التوحيد إذا ثبت انه عين الشرك فإن الواحد لنفسه لا يكون واحدا بإثباتك إياه واحدا فما أنت أثبته بل هو ثابت لنفسه و أنت علمت أنه واحد لا أنك أثبت أنه واحد فلهذا قال من أصحابنا قوله

إذ كل من وحده جاحد لأن الواحد لا يوحد

لأنه لا يقبل ذلك لأنه لو قبل ذلك لكان اثنين وحدته في نفسه و وحدة الموحد التي أثبتها له فيكون واحدا بنفسه و واحدا بإثبات الوحدة له من غيره فيكون ذا وحدتين فينتفي كونه واحدا و كل أمر لا يصح إثباته إلا بنفيه فلا يكون له ثبوت أصلا فالتوحيد على الحقيقة مناله سكوت خاصة ظاهرا و باطنا فمهما تكلم أوجد و إذا أوجد أشرك و السكون صفة عدمية

20. Iniatiquement et métaphysiquement, ce que dit ici le Ckeikh al-Akbar revient quand même à ceci : le Soi unique et universel que l'être découvre, en soi-même et partout, par le dévoilement et l' illumination suprêmes, est par Lui-Même et en Lui-Même dans une permanente actualité. La Science obtenue à Son sujet n'est que la prise de conscience de Soi-même (*cf.* le hadîth : ﴿ Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur, من عرف نفسه عرف ربّه ﴾.

21. Par conséquent, initiatiquement, la prise de conscience du *Tawḥîd* véritable suppose une méthode négative, celle de la recherche par le mystère de l'Ignorance et du Non-Agir suprêmes, ce qui constitue en réalité, car il ne faut pas qu'on se trompe sur le sens apparemment "passif" de ces expressions, l'Attitude la plus agissante et la Conscience la plus éveillée.

فيبقى توحيد الوجود له و ما دخل الشرك في توحيده إلا بإيجاد الخلق لأن الخلق استدعى بحقائقه نسبا مختلفة تطلب الكثرة في الحكم و إن كانت العين واحدة فما طرأت الآفة في التوحيد إلا من الإيجاد فالتوحيد جنى على نفسه لم تجن عليه الموجودات و هذا هو علم التوحيد الوهبي الذي لا يدرك بالنظر الفكري و كل توحيد يعطيه النظر الفكري هو كسبي عند الطائفة و اعلم أن الشرع ما تعرض لأحدية الذات في نفسها بشيء و إنما نص على توحيد الألوهية و أحديتها بأنه لا إلــه إلا هو و إنما ذلك من فضول العقل لأن العقل عنده فضول كثير أداه إليه حكم الفكر عليه و جميع القوى التي في الإنسان فلا شيء أكثر تقليدا من العقل و هو يتخيل أنه صاحب دليل إلهي و إنما هو صاحب دليل فكري فإن دليل الفكر يمشي به

reste le *Tawḥîd* existenciel [22], et dans son *Tawḥîd* n'entre pas d'"association" (*širk*). Le *širk* ne peut s'introduire dans son *Tawḥîd* que par l'existenciation des créatures (*îjâd al-ḫalq*), car celles-ci exigent par leurs vérités essentielles divers "rapports" (*nisbâ muḫtalifah*) qui eux-mêmes impliquent une condition de pluralité. Bien que la Réalité soit Unique (*al-'Ayn Wâḥidah*), les dommages ne sont arrivés au *Tawḥîd* que par le fait de l'existenciation des êtres (*min al-îjâd*). Le *Tawḥîd* s'est ainsi fait seul du mal, les choses existenciées ne sauraient l'endommager. Telle est la Science du *Tawḥîd* "donné" par la grâce (*al-Tawḥîd al-wahbî*) qui ne peut être atteint par la spéculation rationnelle. Tout *Tawḥîd* conféré par la spéculation rationnelle est, selon la Gent initiatique (*al-Ṭâ'ifah*), "acquis" (*kasbî*).

Sache que la Loi révélée n'a rien énoncé quant à l'Unité de l'Essence (*Aḥadiyyah al-Ḏât*) ; elle n'a formulé que le *Tawḥîd* de la Divinité (*Tawḥîd al-Ulûhiyyah*) et l'Unité de celle-ci, à savoir qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui, Allâh. Il n'en fut ainsi qu'à cause des "excès" (à craindre de la part) de la raison (*fuḍûl al-'aql*) [23], car la raison commet beaucoup d'excès sous l'impulsion de la réflexion (*al-fikr*) et des autres facultés que l'homme possède. Il n'y a rien de plus obédient (*akṯar taqlîd*) que la raison. Alors qu'elle s'imagine détenir des preuves divines, elle ne détient que des preuves de la réflexion, et celle-ci

22. La présence du *Tawḥîd* existenciel dans l'âme du chercheur sera seulement conditionnée méthodiquement par la démarche "inexistencielle" et négative de soi-même de l'être contingent. C'est pourquoi la Science illuminante réalisée ainsi apparaîtra comme "donnée", "infuse", et non pas "acquise".

23. L'idée d'"excès" est à prendre ici dans un sens proche de l' étymologie du terme : "dépassement de limite", "sortie hors de sa compétence".

l'entraîne où elle veut ; la raison se comporte ainsi comme l'aveugle, ou plutôt comme l'aveugle qui va hors de la voie de la vérité. Les Hommes d'Allâh ne suivent pas leurs facultés de réflexion car la créature ne doit pas suivre la créature, ils sont inclinés à suivre Allâh. C'est ainsi qu'ils connaissent Allâh par Allâh, selon ce qu'Il a dit Lui-Même de Lui-Même, non pas selon ce que commandent les excès de la raison. Comment l'homme vraiment intelligent pourrait-il s'en remettre à la faculté réflexive (*al-quwwah al-mufakkirah*), alors qu'il sait bien que les opinions de la réflexion se divisent en justes et fausses, et que, de ce fait, il lui faut un discriminateur entre les unes et les autres ? Or, comme il est impossible de faire cette discrimination au moyen de la réflexion elle-même, l'homme doit chercher abri auprès d'Allâh. Ce que nous devons demander en vue de cette discrimination, c'est qu'Il nous accorde avant tout la science au sujet de ce que nous voulons savoir, sans l'emploi de la faculté réflexive. C'est sur cela qu'a pris base la Gent initiatique (*al-Ṭâ'ifah*), et c'est en conformité avec cela que les initiés agissent pratiquement. C'est en cela que consiste la Science des Prophètes, des Envoyés et des Possesseurs de Science d'entre les Gens d'Allâh. Ceux-là ne sortent pas avec leurs réflexions hors des limites propres à celles-ci. Ils savent que le maximum que puissent atteindre les réflexions avec justesse dans leurs opinions, c'est de construire des raisonnements d'après les données sensibles ou mentales ; s'ils estiment que des confusions initiales sont entrées dans les données sensibles, ou des erreurs dans les notions, ils reviennent en arrière pour les soumettre à vérification en raison de la difficulté rencontrée par le jugement. Ainsi, c'est le retour à Allâh qui s'impose avant tout, en toutes

حيث يريد و العقل كالأعمى بل هو أعمى عن طريق الحق فأهل الله لم يقلدوا أفكارهم فإن المخلوق لا يقلد المخلوق فجنحوا إلى تقليد الله فعرفوا الله بالله فهو بحسب ما قال عن نفسه ما هو بحسب ما حكم فضول العقل عليه و كيف ينبغي للعاقل أن يقلد القوة المفكرة و هو يقسم النظر الفكري إلى صحيح و إلى فاسد و لا بد له أن يحتاج إلى فارق بين صحيحه و فاسده و محال أن يفرق بين صحيح النظر الفكر و فاسده بالنظر الفكري فلا بد أن يحتاج إلى الله في ذلك فالذي نلجأ إليه في تمييز النظر الفكري صحيحه من فاسده حتى نحكم به نلجأ إليه ابتداء في أن يعطينا العلم بذلك المطلوب من غير استعمال فكر و عليه عولت الطائفة و عملت به و هو علم الأنبياء و الرسل و أولي العلم من أهل الله و لم تتعد بأفكارها محالها و علمت أن غايتها في الإدراك الصحيح في زعمها أن تبني أدلتها على الأمور الحسية و البديهية و قد حكمت بغلط الحس ابتداء في أشياء و بالقدح في البديهيات ثم رجعت تأخذها مصادرة لتعذرالدلالة عليها فالرجوع إلى الله أولى في الأمور كلها كما

قال ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ ﴾ و هذا من جملة الأمر فلا علم إلا العلم المأخوذ عن الله فهو العالم سبحانه وحده و المعلم الذي لا يدخل على المتعلم منه فيما يأخذه عنه شبهة و نحن المقلدون له و الذي عنده حق فنحن في تقليدنا إياه فيما أعلمنا به أولى باسم العلماء من أصحاب النظر الفكري الذين قلدوه فيما أعطاهم لا جرم أنهم لا يزالون مختلفين في العلم بالله و الأنبياء مع كثرتهم و تباعد ما بينهم من الأعصار لا خلاف عندهم في العلم بالله لأنهم أخذوه عن الله و كذلك أهل الله و خاصته فالمتأخر يصدق المتقدم و يشد بعضهم بعضا و لو لم يكن ثم إلا هذا لكفى و وجب الأخذ عنهم

choses : « C'est à Lui qu'est ramenée toute chose »[24], et la chose dont nous traitons ne fait pas exception à cette règle générale. Il n'y a de Science autre que celle qui est prise chez Allâh, car Lui est le seul Savant et l'Instructeur dont l'enseignement ne comporte aucune erreur. C'est de Lui que nous sommes les obédients (*muqallidûn*), et ce qu'il y a chez Lui est vérité. Par la vertu de notre conformité à ce qu'Il nous enseigne, nous avons plus de droit au titre de "Savants" que n'en n'ont les spéculateurs rationalistes qui suivent leurs réflexions dans ce que celles-ci leur confèrent, car il n'y a pas de conteste que ceux-ci ne cessent jamais de diverger quant à leur science à l'égard d'Allâh, alors que les Prophètes, malgré leur nombre et les intervalles qui les séparent, ne sont jamais en désaccord dans la Science au sujet d'Allâh. De même, chez les Gens d'Allâh et Ses Favoris, le successeur confirme le prédécesseur, et tous s'appuient entre eux. N'y eût-il que ce fait, ce serait déjà une raison suffisante pour qu'on ait recours à eux.

24. *Coran*, 11, 123.

(à suivre)

Traduit de l'arabe et annoté
par MICHEL VÂLSAN